

Cocimano, Fernando

Contradicción y diferencia: Althusser y la pregunta por una dialéctica materialista

VIII Jornadas de Sociología de la UNLP

3 al 5 de diciembre de 2014

Cita sugerida:

Cocimano, F. (2014). *Contradicción y diferencia: Althusser y la pregunta por una dialéctica materialista*. VIII Jornadas de Sociología de la UNLP, 3 al 5 de diciembre de 2014, Ensenada, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en:
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4196/ev.4196.pdf

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

Título: "Contradicción y diferencia", *Althusser y la pregunta por una dialéctica materialista*.

Autor: Fernando Cocimano(UBA)

Correoelectrónico: cocimanofernando@gmail.com

Mesa 1. Las aventuras de la dialéctica. Teoría sociológica y marxismo occidental.

VIII Jornadas de Sociología de la UNLP 2014.

Tal vez nadie haya insistido tanto en la necesidad de abandonar la dialéctica como Gilles Deleuze. A punto tal que podemos leer su obra como un intento sistemático por superar la dialéctica en favor de una ontología positiva de la diferencia. La dialéctica, en la perspectiva de Deleuze, no sería otra cosa que ese “largo error” que de Platón a Hegel obliteró, mediante el recurso de lo negativo, la diferencia. De este modo, la intención no tan secreta de la dialéctica no sería otra que la de “domesticar” la diferencia mediante la contradicción. En otras palabras, la contradicción es el nombre del borramiento de la diferencia, la imposibilidad de pensarla. Distinto es el caso de Althusser, que si bien realiza una fuerte crítica a la dialéctica, al mismo tiempo conserva el concepto, y señala el camino de una posible redefinición, a partir de lo que llamó una “transformación de las estructuras de la dialéctica”. La crítica al concepto de contradicción –no su abandono- a partir del concepto de “sobredeterminación” será el punto de partida para repensar la dialéctica en términos materialistas. Será esta revitalización de la dialéctica por parte de Althusser para pensar la especificidad de la práctica política y su relación con la historia lo que intentaremos desarrollar en este trabajo.

Hegel y la diferencia como contradicción (simple)

La totalidad social hegeliana está organizada en torno a un cierto principio, entendido como un principio no-complejo, simple y espiritual, que se manifiesta como la verdad de una multiplicidad de fenómenos singulares. Esa esencia espiritual no-compleja se expresa en una multiplicidad de hechos aparentemente diversos. Sin duda, dice Althusser, hay muchas diferencias concretas en la totalidad hegeliana: la familia, la sociedad civil, el Estado, etc. Pero estas diferencias son negadas ni bien han sido afirmadas, puesto que se las comprende como manifestaciones de una misma esencia o como expresiones de un principio interno simple que se anuncia en ellas y las dota de sentido. Esas diferencias son negadas en tanto son susceptibles de ser reconducidas a un

mismo principio simple que las explicaría. La diferencia, lo múltiple, solo aparecen como fenómeno de la esencia simple, originaria. Motivo por el cual la totalidad hegeliana solo puede tener una complejidad aparente y derivada, que funciona reduciendo las diferencias a fenómenos de una esencia simple. Un ejemplo de lo que Althusser llama la presencia en cada una de las dimensiones de la totalidad social de un mismo principio interno simple es la idea de “persona abstracta”. El principio de persona abstracta para Hegel comienza en la historia de Roma. De este modo podríamos reducir toda la historia de Roma en el devenir de ese principio de la persona abstracta. Ese principio de la persona abstracta, -y este es el elemento central de la totalidad social hegeliana- se expresa en cada una de estas dimensiones. Es decir, el principio de la persona abstracta se manifiesta teóricamente en la filosofía romana, en el derecho romano, en la moralidad romana, etc. Ese principio se va expresando en todas las dimensiones de la totalidad social. Es esa expresividad del principio la que también permite la homogeneidad y la contemporaneidad entre la dimensiones.

Ahora bien, para Hegel ningún principio es idéntico a sí mismo. Es esa contradicción en el principio la que para Hegel es el auténtico motor de la historia. Hay historia porque los principios que organizan a las sociedades se han mostrado como contradictorios. Entonces, por supuesto que Hegel es el filósofo de la contradicción, pero Althusser agrega: de la “contradicción simple” (Althusser, 1968: 82). Simple, puesto que este principio alude al origen como lo simple o a la simplicidad del origen. La dialéctica hegeliana, pese a su aparente complejidad –dice Althusser- es el desarrollo enajenado de una unidad simple. El principio, la esencia, se expresa dividiéndose, a partir de múltiples oposiciones, de infinitos desgarramientos y escisiones, que es lo que Hegel llamó el “trabajo de lo negativo”. Pero esa esencia es, pese a todo ello, siempre la misma, nunca es verdaderamente afectada por algo distinto de ella. Y allí reside el escamoteo de las diferencias que el texto hegeliano no deja de proclamar. Como si dijéramos, esta esencia que se despliega de formas siempre diferentes y atraviesa las más distintas peripecias, desgarramientos y divisiones, siempre puede –y este es el presupuesto radical de la dialéctica hegeliana- reconducir todo ese movimiento a la interioridad del sujeto, al restablecimiento de la identidad originaria. Por lo tanto, esas diferencias son escamoteadas al mismo tiempo que son anunciadas, puesto que no son más que la expresión o manifestación de una misma esencia que las contiene. Y es lo

que permite la reducción de la diversidad y multiplicidad de una sociedad histórica dada al principio de la contradicción simple.

De esta constatación del carácter reductor de la contradicción, de su imposibilidad para pensar la diferencia, parte la filosofía de Deleuze. La cual, como intentaremos mostrar, puede entenderse como una tentativa por superar la dialéctica en un pensamiento afirmativo de la diferencia.

Deleuze y la diferencia pura.

El problema de la diferencia, nos dice Deleuze, lejos de constituir una preocupación marginal, se encuentra

En la atmosfera de nuestro tiempo. Sus signos pueden ser detectados: la orientación cada vez más acentuada de Heidegger hacia una filosofía de la Diferencia ontológica; el ejercicio del estructuralismo, basado en una distribución de caracteres diferenciales en un espacio de coexistencia; el arte de la novela contemporánea, que gira en torno de la diferencia y la repetición (...) Todos estos signos pueden ser atribuidos a un anti-hegelianismo generalizado: la diferencia y la repetición ocupan el lugar de lo idéntico y de lo negativo, de la identidad y de la contradicción. Pues la diferencia no implica lo negativo, y no admite ser llevada hasta la contradicción más que en la medida en que se continúe subordinándola a lo idéntico. El primado de la identidad, cualquiera sea su forma en que ésta sea concebida, define el mundo de la representación. Pero el pensamiento moderno nace del fracaso de la representación, de la pérdida de las identidades y del descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico. (Deleuze, 2002: 15)

Este párrafo, que delinea una época, coloca todas las cuestiones que buscará desarrollar Deleuze. Podríamos decir que la intención más profunda que anima la escritura deleuzeana es aquella de producir el concepto de diferencia como un término unívoco, sin opuesto, irreducible a las oposiciones dialécticas. Más aun, un concepto de diferencia que destruya cualquier tipo de oposición. O que en todo caso, muestre el carácter ficticio, derivado, de la oposición con respecto a la diferencia. De algún modo, todo el argumento de Deleuze se sostiene en el evitar que la diferencia devenga contradicción, en que la afirmación plenamente positiva y gozosa del ser devenga trabajo de lo negativo. Al mismo tiempo, este pensamiento de la diferencia no soporta

ser pensado al interior de las grillas de la representación, del concepto. El error de la filosofía de la diferencia -dice Deleuze-, de Aristoteles a Hegel, fue el haber confundido el concepto de diferencia con una diferencia simplemente conceptual, contentándose de ese modo con inscribir la diferencia en el concepto en general (Deleuze, 2002: 58). Pensada de ese modo, la diferencia es ya la negación. La diferencia pensada de un modo conceptual ya ha sido domesticada, mediada, por el concepto. Frente a esto, Deleuze señala la necesidad de pensar una diferencia no conceptual, irreductible a la identidad del concepto. Es decir, pensar la diferencia no en relación a lo idéntico -que es como el modo conceptual y representacional lo hace-, sino pensar la relación entre lo diferente y lo diferente, por fuera de las formas conceptuales que la someten a lo mismo. Mostrar, en otras palabras, la diferencia *difiriendo*. Y el nombre de Nietzsche será central en esta búsqueda.

Es mediante el concepto de “eterno retorno” que se produce, dice Deleuze, una verdadera “revolución copernicana” en el pensamiento, que abre a la diferencia la posibilidad de su concepto *propio*, en lugar de mantenerla bajo el dominio del concepto. En tal sentido, Deleuze señala que hay dos modos de afirmar la diferencia: un modo dialectico y un modo nietzscheano. En el caso dialectico, la negación es primera, no siendo la afirmación más que un *fantasma*, un mero *derivado* de la negación. Allí la afirmación no es más que la afirmación *de* la negación. Deleuze ilustra esto con la figura del asno de Zaratustra, verdadero animal dialectico. Donde el “sí” del asno hace siempre alusión a un *cargar*, a un *llevar*. Afirmer es *cargar* para el asno. Afirmer es siempre un *trabajo*, el trabajo de lo negativo, que carga sobre sus espaldas todo el peso de la tradición, todos los momentos significativos de la historia. De allí que para Deleuze este tipo de afirmación no puede captar la diferencia en su especificidad irreductible, puesto que no es más que un mero efecto de la negación. Se trata de una falsa afirmación, de una falsa actividad. En Nietzsche, por el contrario, la afirmación es primera, *primordial*. La diferencia es afirmativa, ligera. Afirmer no alude a un trabajo, a un cargar sobre sí, todo lo contrario. La afirmación es un *sacudirse* del lastre de la tradición en una afirmación gozosa y llena de vida. En ese sentido, el eterno retorno no piensa a la diferencia en relación con lo idéntico. El eterno retorno “hace la diferencia”, produce la diferencia como *distinción unilateral*, trazando una extraña “negación de la negación” donde todo lo negativo debe perecer. Todas esas afirmaciones débiles que cargan lo

negativo, todos esos “sí” venidos a menos que no son más que una imagen pervertida del “no”, todo eso debe ser negado.

El eterno retorno nietzscheano es central en la obra de Deleuze, puesto que es aquello que permite trazar una línea de demarcación insalvable con la diferencia hegeliana. En Hegel, como vimos, la diferencia es la manifestación de la contradicción del principio interno simple. La diferencia, desplegada en la historia, no es otra cosa que la negatividad, verdadero corazón de la contradicción. Es este falso movimiento, dirá Deleuze, donde las embriagueces y los aturdimientos son fingidos, y donde lo oscuro ya ha sido aclarado desde el comienzo, el que el eterno retorno de Nietzsche viene a cuestionar.

Por otra parte, Deleuze pone de relieve el carácter reductor del análisis de la contradicción. Donde el despliegue de las diferencias se reduce a un solo plano, donde las múltiples diferencias son reducidas a una contradicción fundamental. La contradicción traiciona y desnaturaliza, dice Deleuze, puesto que tiende a reconducir todas las diferencias a una pobre polarización. Desde esta perspectiva, la dialéctica se queda a mitad de camino, no logra captar la profundidad de las luchas reales que se expresan en múltiples diferencias diferentes entre sí. A la dialéctica se le escapa la profundidad de las diferencias que actúan por debajo de las oposiciones. Por eso traza falsos combates, donde el recurso a la contradicción procede abstrayendo las fuerzas en lucha, y sobre todo –y en ello radica el carácter conceptual de la contradicción– se recorta sobre un horizonte de resolubilidad. La contradicción es un elemento central de la lógica de la representación. En tal sentido, la contradicción siempre trabaja al interior del universo conceptual, motivo por el cual, desde el momento que –con Hegel– pensamos a la diferencia como contradicción, la ponemos al servicio del restablecimiento de la identidad. Donde la multiplicidad diferencial queda reducida a las alternativas de la división originaria de la esencia simple. Por eso, para Deleuze, el pensamiento representativo, conceptual –donde la dialéctica ocupa un lugar central– se le escapa la diferencia, puesto que tiende a encauzarla hacia la identidad del concepto.

No obstante, Deleuze percibe los peligros de su empresa. La filosofía de la diferencia, se pregunta

¿No corre acaso el riesgo de aparecer como una nueva figura del alma bella? En efecto, es el alma bella quien ve diferencias por todas partes, quien apela a las diferencias respetables, conciliables, federables, allí donde la historia sigue haciéndose a fuerza de contradicciones sangrientas. El alma bella actúa como un juez de paz arrojado sobre un campo de batalla, que vería simples “diferendos”, tal vez malentendidos, en las luchas ineluctables. (Deleuze, 2002: 96)

Pero, escribe más adelante, el nombre de Marx basta para preservarla de este peligro (Deleuze, 2002: 313). Ahora bien, ¿alcanza con invocar el nombre de Marx para ponerse a salvo de estos peligros que, por otro lado, Deleuze reconoce de un modo tan preciso? El peligro es muy claro y alude a perder la conflictividad constitutiva de la práctica política (Ipar y DeGainza, 2012). En los efectos peligrosos de este abandono se debatirá Althusser, que si bien realiza una fuerte crítica a la dialéctica, al mismo tiempo conserva el concepto, y señala el camino de una posible redefinición, a partir de lo que llamó una “transformación de las estructuras de la dialéctica”. La crítica al concepto de contradicción –no su abandono– a partir del concepto de “sobredeterminación” será el punto de partida para repensar la dialéctica en términos materialistas.

Contradicción y sobredeterminación

Como decíamos, a diferencia de Deleuze, Althusser no abandona el concepto de contradicción, y ese gesto nos dice mucho de lo que Althusser entiende por “crítica”. Puesto que no se trata de sustituir conceptos sino más bien de producir *torsiones* categoriales, aludiendo con ello a un modo de *habitar* una constelación teórica donde, mediante una serie de desplazamientos, los conceptos son vueltos contra sí. Este procedimiento crítico Althusser lo llamo “estrategia filosófica”, y lo aprendió leyendo a Spinoza:

¡Pero Spinoza empezaba por Dios! Empezaba por Dios, y en el fondo (lo creo, como toda la tradición de sus peores enemigos) era ateo (como Da Costa y tantos otros Judíos portugueses de su tiempo). Suprema estrategia; empezaba por cercar la suprema plaza fuerte de su adversario y así no sospechoso de ser un adversario declarado, y redistribuía esa fortaleza teórica, dándole completamente la vuelta, del mismo modo en que se da la vuelta a los cañones dirigiéndolos contra el ocupante (Althusser, 1985: 138)

Las afinidades con la deconstrucción son sorprendentes, más aun si se recuerda que en el mismo párrafo, algunas líneas antes, Althusser señale que quien más ha insistido respecto a la importancia de la estrategia en filosofía es Derrida. Y esta afinidad no es azarosa, puesto que es el mismo Derrida quien ha insistido a propósito de la imposibilidad de un más allá de la dialéctica (Derrida, 1989). La cuestión de la crítica, de la praxiteórica y su relación con la política, es central para comprender lo que Althusser entiende por dialéctica. Y es en la práctica de Lenin, en su lectura de la Revolución del 17, donde podemos encontrar a la dialéctica materialista “en acción”.

Y es así que Lenin comienza preguntándose: ¿Por qué fue posible la revolución en Rusia? ¿Por qué allí, en el país más atrasado de Europa? ¿A qué se debe esta “excepción”? La revolución triunfó porque allí se había producido una acumulación y exasperación de todas las contradicciones posibles en un mismo Estado (Althusser, 1968: 77). Desde las contradicciones internas que atravesaban tanto a las clases dominantes (grandes propietarios feudales frente a pequeños nobles díscolos; grandes burgueses frente a pequeños burgueses izquierdistas), hasta las contradicciones provenientes de la escena internacional, donde el apoyo involuntario pero eficaz de la burguesía franco-inglesa, que queriendo desembarazarse del zar, le hizo el juego a la revolución. En otras palabras, esta acumulación y exasperación de contradicciones lo que pone en escena es la complejidad estructural de toda coyuntura, que se da por el entrelazamiento diferencial de elementos singulares, indistinguibles de esas tramas específicas.

Lo que revela la práctica y la reflexión de Lenin es que la contradicción nunca se da de un modo simple, sino que está siempre-ya desbordada, exasperada, por elementos cuyo “origen” le resulta extraño. Nunca nos las vemos con la contradicción capital-trabajo en estado puro, sino siempre con una contradicción que afecta a las diferencias, a los elementos, pero que a su vez estos le presentan resistencia y le resultan irreducibles a ella. Volviendo imposible, de ese modo, la reconducción de las diferencias a una unidad originaria simple. Es decir, la contradicción está “siempre ya” sobredeterminada por el índice de eficacia específica de los distintos niveles de la totalidad social (Althusser, 1968: 81). Por lo tanto, no es que la complejidad se sobreimprima sobre una situación simple, sino que “siempre-ya” estamos en la complejidad. Poniendo en crisis, de ese modo, cualquier idea del origen como lo simple. Eso es la sobredeterminación. Solo una unidad compleja puede ser afectada por algo distinto que ella misma.

Y en ello radica lo “excepcional” del “momento actual” que Lenin tematiza. Ahora bien, ¿excepcional respecto a qué? Deberíamos preguntarnos, dice Althusser, sobre lo “excepcional” de esta situación, precisamente para discutir el concepto de excepción. Y es evidente que esta situación se revela como “excepción”, como “desvío”, para una dialéctica que solo ve en la complejidad una manifestación de lo simple, donde la multiplicidad de conflictos que atraviesan una coyuntura no son más que meros epifenómenos de la “gran contradicción”. Por el contrario, el concepto de sobredeterminación arroja como efecto una dialéctica que ya no busca reconducir los fenómenos históricos a un principio que los explicaría o reducir la apariencia a un mero epifenómeno de la esencia. Y es así que podemos comprender esa consigna althusseriana, profundamente materialista, a saber: “trabajar al pie de la letra”. Que apunta a leer los objetos históricos en su pura materialidad resistente, no buscando el espíritu que se abre paso entre ellos, que es el gesto por excelencia del idealismo, sino tomando los elementos al pie de la letra, en su *superficie*, en su irreductible complejidad. Por ello, dice Althusser, es esa excepción lo que la dialéctica materialista tiene que pensar como la estructura de la temporalidad misma. A fin de cuentas ¿no estamos siempre en la excepción? (Althusser, 1968: 85). Pensar la historia como excepción es pensar la historia como *expuesta* a la política. Como veremos, esto recibirá el nombre de “coyuntura”, y es lo que testimonia la especificidad de la concepción marxista de la historia y de la totalidad social.

Totalidad compleja siempre-ya dada y teoría de la coyuntura.

Frente a la totalidad expresiva hegeliana, lo que Marx viene a mostrar es que ninguna sociedad puede ser pensada como ordenada en torno a un principio simple. Ninguna sociedad coincide consigo misma, pero esa no coincidencia no se da exclusivamente por la lógica de la contradicción simple sino por lo que Althusser va a llamar la lógica de la sobredeterminación, de la “complejidad estructural” (Althusser, 2010). Es decir, ninguna sociedad coincide consigo misma porque la complejidad interna de sus prácticas es la que impide, imposibilita, ese principio de organización. No existe, en Marx, una *copresencia* de las partes de una totalidad social: “El presente de un nivel es, por decirlo así, la ausencia de otro, y esta coexistencia de una ‘presencia’ y de ausencias es el efecto de la estructura del todo en su desenfoque articulado” (Althusser, 2010: 115). Es por eso que el presente no coincide consigo mismo, he allí su no contemporaneidad. No porque el presente tenga un principio y ese principio pueda ser

autocontradictorio, sino porque el presente en tanto esta siempre-ya surcado por múltiples temporalidades irreductibles. A eso se refiere el concepto leninista del “momento actual”, a un presente atravesado por múltiples temporalidades, que vuelven imposible su presencia a sí.

Althusser sostiene que esa es la revolución teórica de Marx. El concepto de sobredeterminación es aquel que da cuenta de la singularidad de la concepción marxiana de totalidad social. Es lo que permitirá pensar el entrelazamiento *diferencial* de temporalidades, es decir, la autonomía y la irreductibilidad de las prácticas entre sí. Y es lo que abrirá la posibilidad de pensar la “coyuntura” (Althusser, 2010: 117). Lo que Marx viene a señalar –en la línea de Maquiavelo–, es que la única “esencia” que se despliega en la historia es el concepto de coyuntura, es decir, la *destrucción* de cualquier esencialidad histórica. La coyuntura no es otra cosa que esa juntura contingente de temporalidades diferenciales. Esta idea de coyuntura supone una deconstrucción de la concepción teleológica del tiempo histórico hegeliano. La idea de coyuntura y de sobredeterminación, nos obligan a leer la multiplicidad de diferencias que pululan en una coyuntura en su consistencia específica, es decir, leer los elementos en tanto materiales heterogéneos y específicos que no admiten ser reconducidos a un principio que los explicaría y del cual ellos no serían más que su mera manifestación. Es decir, nos permite comprender lo que algunos años más tarde –pero que ya podemos ver funcionar aquí– Althusser llamará el “carácter aleatorio de todo encuentro” (Althusser, 2002: 60). Justamente lo que viene a poner de relieve la idea de sobredeterminación es que en una coyuntura nos las vemos con elementos que no tienen el mismo sentido, que no provienen del mismo lugar, y que no apuntan en una misma dirección. Esos elementos pueden eventualmente “fusionarse”, “encontrarse” y constituir –tal es la lectura de Lenin de la Revolución Rusa– una “unidad de ruptura”. Pero nada garantiza ese encuentro, y sobre todo, nada garantiza que ese encuentro vaya a durar.

En una coyuntura, aquellos elementos que configuran una situación, si bien son afectados por la totalidad social, al mismo tiempo intervienen sobre ella y le presentan resistencia. La sobredeterminación nos muestra que hay distintos niveles de eficacia de las intervenciones. En una coyuntura determinada intervenir en un nivel no es lo mismo que intervenir en otro. No todos los niveles tienen el mismo peso. Puede haber momentos en que el determinante político sea crucial, y en otro momento no. Por eso

las coyunturas deben ser leídas, porque son complejas, porque los niveles no son homogéneos y los lugares de intervención tampoco lo son. De allí que la crítica lo que debe buscar es *la* dominante de esa coyuntura específica. Los elementos, siendo “estructurados”, no son epifenómenos de un centro, ni se resuelven a sí mismos en un centro. Es el concepto mismo de “estructura” el que fue seriamente transformado. Notemos que Althusser, para designar esta estructura compleja que está intentando teorizar, la llama –siguiendo a Spinoza– “causa ausente”. Lo cual supone una fenomenal deconstrucción en acto del concepto de “causa”, ya que el concepto de “causa ausente” vuelve imposible la distinción entre una causa y su efecto. O mejor: un efecto resulta ser su propia causa. Y esto crucial para comprender porque Althusser insiste en la dialéctica, puesto que como vemos, la totalidad como causa ausente, no es lo *otro* de la coyuntura, de la contingencia, de la ocasión, sino que ambas dimensiones son sostenidas al mismo tiempo. Se trata de pensar en esa *tensión*. Puesto que si perdiéramos la causalidad inmanente caeríamos en el puro azar de la contingencia, replicando en espejo, de un modo invertido, las “leyes” de la dialéctica hegeliana.

Es esta concepción compleja, descentrada, de la totalidad social la que permite pensar la política. Hay política precisamente porque el tiempo está des-encajado, fuera de quicio, *out of joint*. Es porque el tiempo no coincide consigo mismo que podemos pensar la política, lo que Althusser va a llamar el “exceso” de la práctica política. Ahora bien, ¿exceso en relación a qué? En otras palabras, ¿Cuál es la relación entre la práctica teórica y la práctica política? Las respuestas a estas preguntas, si las hay, deben de tramarse a partir de un rodeo en torno al problema de la ideología, a la relación entre ideología y política.

El rodeo por Spinoza: práctica política y crítica de la ideología.

Con el concepto de ideología, Althusser realiza una operación similar a la que vimos a propósito del concepto de contradicción. Gran parte de la tradición de la crítica de la ideología, dirá Althusser, pensó a la ideología como un error, como una distorsión de la conciencia. Y precisamente como la pensó como un error pensó a la ideología como algo superable, como un suplemento disipable. Todas las perspectivas “clásicas” de la crítica de la ideología –tal vez sea Lukács el exponente más claro de esto– nos muestran algo así como un horizonte de superación de la ideología. Y es ahí donde Althusser

interviene y su intervención supone una puesta en crisis del concepto tradicional de ideología. Dicha intervención no es otra que su tesis –profundamente herética- del carácter eterno de la ideología (Althusser, 2010a: 129). Al afirmar que la ideología es eterna, que no es algo superable, Althusser pone en crisis el uso del concepto de ideología. Y notemos algo crucial, Althusser no abandona –como sí hicieron algunos posestructuralistas- el concepto de ideología, pero reteniendo el concepto de ideología pone en crisis, inhabilita los usos tradicionales del concepto de ideología

En Spinoza, dice Althusser, encontramos la primera crítica al concepto “ideológico de ideología”, donde la ideología no es considerada por Spinoza como un simple error o un problema que atañe al conocimiento, sino que es ante todo un problema político, que atañe a las formas de vida concreta, al mundo tal y como es imaginariamente vivido. En tal sentido, Althusser señala algunas dimensiones centrales a la hora de pensar la ideología: su naturaleza imaginaria y material. El carácter material de la ideología apunta a señalar que la ideología existe siempre *en* un aparato y en su práctica (Althusser, 2010a: 135). La ideología, por lo tanto, existe *en* un aparato, no se “encarna” en un aparato, es decir, no hay una prioridad temporal o causal con respecto al aparato. Mediante el concepto de causalidad inmanente de Spinoza, Althusser deconstruye toda concepción de la ideología que considera que puede existir por fuera de su forma material. La ideología es inmanente a sus aparatos y sus prácticas, no existe separada de estos aparatos.

En este sentido, Althusser retoma la crítica de Pascal a la concepción idealista de que las ideas podrían tener una existencia previa a sus formas materiales. Pascal llevó a cabo una gigantesca deconstrucción de ese dispositivo ideológico mediante la siguiente frase: “arrodíllate, mueve tus labios en oración y creerás”. Esto le permite deconstruir el orden causal de acuerdo con el cual el pensamiento es anterior a la acción y es su causa. El escándalo mayor de Pascal, donde podemos encontrar el núcleo de su “materialismo”, reside en que lejos de ser la creencia un estado íntimo, interior, es más bien un *efecto* de prácticas concretas.

Y es aquí donde Althusser deconstruye “de frente” diríamos, la noción de Sujeto, que es por definición la categoría de la práctica ideológica. No hay práctica sino en y por una ideología, y no hay ideología sino por y para el sujeto (Althusser, 2010a: 138). El sujeto

es la categoría central de la ideología. En tal sentido, Althusser describe el mecanismo ideológico con la famosa tesis de que la ideología “interpela a los individuos como sujetos”. Esta tesis resulta muy compleja por diversas razones. A primera vista, parecería que Althusser a la hora de pensar el mecanismo de interpelación, volviera a reponer una dimensión “continuista” de la temporalidad, mediante la cual en algún momento hubo individuos que luego, eventualmente, mediante la interpelación, se transformaron en sujetos. Volvería a postular, en otras palabras, la ilusión de un *origen* pre-subjetivo, de un individuo no sujetado por el mandato ideológico. Sin embargo, Althusser deconstruye inmediatamente esa ilusión. Todo esto es un teatro, nos dice. No hay, para hablar con precisión, “individuos” que no sean siempre-ya sujetos. La temporalidad compleja que Althusser nombra como “siempre-ya” es lo que está funcionando aquí. El tipo de mecanismo ideológico desprende una ficción de temporalización que nos permite decir primero hay individuos, luego viene la interpelación, de la cual surgen los sujetos. No hay un antes y un después, la ideología “siempre-ya” ha interpelado a los individuos como sujetos. Es decir, esta crítica no borra al sujeto, ni decreta su muerte. Sino que atiende a los mecanismos por los cuales se construye la identidad subjetiva. Señalando que el sujeto no es algo dado, sino que es más bien el efecto de la ideología que produce el sujeto libre, autocentrado. Esa es la función específica de toda ideología. Constituir individuos en sujetos. La ideología es el aire que respiramos, esa “elusiva red de actitudes y presupuestos implícitos, cuasi espontáneos (Žižek, 2003: 24), donde la categoría de sujeto es la evidencia primera. Partimos de la evidencia de que somos sujetos soberanos, dueños de nosotros mismos. La ideología produce evidencias, y permite que nos reconozcamos en ellas. No hay evidencia sin reconocimiento.

Ahora bien, como decíamos, la ideología es ante todo imaginaria. De allí la célebre definición: la ideología es la representación imaginaria de los sujetos con sus condiciones reales de existencia. Esta dimensión paradójica de la ideología, a la vez imaginaria y material, exige que nos relacionemos con la ideología como si se tratara de un mecanismo complejo que produce efectos materiales con los cuales hay que lidiar, sabiendo que es imposible disolverla por medio del esclarecimiento racional. El concepto de lo imaginario, que Althusser toma de Spinoza, es lo que permite deconstruir la ilusión racionalista de que mediante el saber podríamos disipar las mistificaciones ideológicas.

Imaginar para Spinoza es un modo corporal de vivir, un modo del saber que pasa por la afección de otros cuerpos. El cuerpo Spinoza lo pensaba, dice Althusser, como potencia pero al mismo tiempo como apertura al mundo, don gratuito. Es decir, un cuerpo que despliega su potencia en tanto es afectado por otros cuerpos. De este modo, los afectos no son *propiedades originarias*, sino el efecto de encuentros singulares (Morfino, 2003). Este es el sentido profundo de la causalidad inmanente, donde cada afecto está “siempre-ya” sobredeterminado por otros afectos. Los afectos no aluden a ninguna pureza originaria, sino más bien a una compleja trama de relaciones, donde la idea de lo *propio* no tiene lugar. Sin embargo, como todo racionalista, Spinoza señala que es necesario dar al hombre el dominio de sus pasiones, lo que él llama pasar del dominio de las “pasiones tristes” al dominio de las “pasiones alegres”. Ahora bien, Spinoza no es un racionalista estrecho. Jamás pensó que el pasaje de una pasión a otra, del dominio de la imaginación al dominio de la libertad, fuera producto de una reforma del entendimiento o de un esclarecimiento racional. Esa es la posición de la filosofía de las Luces, que veía en el saber la disipación de todas las ilusiones ideológicas. Spinoza deconstruye este supuesto, dice Althusser, desde el momento en que el alma, la actividad del espíritu, no está jamás separada del cuerpo. Es decir, la actividad del pensar es tal en la medida en que es afectada por las impresiones del cuerpo. Por lo tanto, no solo pensamos con el cuerpo, sino *en* el cuerpo. En contra de toda la tradición liberal que plantea una interioridad humana libre y soberana, es decir, una *intencionalidad* egológica que se constituye en el doble gesto de *represión* de la naturaleza externa y en la *interrupción* de las afecciones internas, Spinoza sostenía la idea de un roce complejo de los cuerpos, en cuya trama de relaciones afectivas la idea de una interioridad libre y soberana se vuelve opaca. Esta relación compleja de cuerpo y mente, este pensar corporal, es lo que explica que, para Spinoza, aquello que efectúa el desplazamiento de una pasión “triste” a una pasión “alegre” no es un saber sino otra pasión.

Similar procedimiento, dice Althusser, encontramos en Lenin y su teoría de la “curvatura del bastón”, donde lo que viene a producir la rectitud de una idea “torcida” no es una idea recta sino otro modo del torcer. Esta imagen, que evoca la dimensión radicalmente material de las ideas, al tiempo que la naturaleza constitutivamente conflictiva de la política, supone la destitución de cualquier idea de *garantía*. El riesgo

de torcer “demasiado” el bastón es algo que acecha constantemente a esta concepción materialista de la política. Pero es precisamente ese riesgo la que constituye la especificidad del materialismo en tanto crítica del idealismo. Sin embargo, la constatación de que no hay un afuera de la lógica imaginaria que organiza la vida en común no supone un abandono de la crítica del conocimiento, sino que se trata más bien de realizar un trabajo *al interior* de la imaginación para comprender sus efectos. Donde tal *comprensión* no sugiere la posibilidad de no estar sujetos a esos efectos, sino más bien, la posibilidad de no ser cautivos de su *desconocimiento* y de las dinámicas opresivas que lo requieren (Ipar y Gainza, 2012: 155). Y es precisamente esto lo que Althusser entiende por “ciencia”. No hay, nos dice, fuera de la ideología, pero dentro de la ideología *no* todo es ideología. De ahí que la emergencia de la ciencia esté siempre ligada a un proceso de *desajuste*. La ciencia es algo así como un espacio de apertura interno a la ideología. Un espacio, como si dijéramos, donde la ideología no funciona plenamente. Es decir, la ciencia no es lo otro de la ideología, entendido como un más allá trascendente de la ideología. La ciencia, para decirlo todo, es ciencia de la ideología. Por lo tanto no posee esos rasgos de pureza e incontaminación con respecto a la ideología.

Maquiavelo y el exceso de la práctica política

El elemento de la política, decíamos, es la ideología. Por lo tanto, el registro de lo imaginario es un elemento inevitable a la hora de pensar los fenómenos políticos. Lo cual supone una crítica a la utopía de reconciliación, propia del racionalismo, que sueña con superar los conflictos mediante procedimientos de deliberación racional. La dimensión imaginaria, afectiva, de la política es crucial para lo que nos interesa plantear aquí, y sobre todo para pensar la relación con la práctica teórica. De otro modo ¿qué sucede cuando el objeto de la teoría es la práctica política? se pregunta Althusser releendo a Maquiavelo. La dimensión imaginaria y afectiva de la práctica política parecería ser irreductible a la generalidad del concepto. Hay un desajuste irreductible entre la teoría y la práctica política. Hay allí, en otras palabras, un *exceso* que la teoría no puede borrar. En ello reside la peculiaridad de la dialéctica materialista, y su diferencia con el idealismo. Este materialismo complejo que está intentando pensar Althusser, no busca producir *otra* verdad filosófica, sino más bien señalar los *límites* de la propia filosofía (Romé, 2011: 3). Límites y vacíos que son producidos por el *exceso*

de la práctica política en relación a la teoría. La práctica política es precisamente ese “exterior”, que más bien convendría llamar “revés”, -puesto que no es un mero “afuera”-que alude a una heterogeneidad radical respecto al discurso teórico: “las filosofías materialistas afirman la primacía de la práctica y la práctica es, en todo, extraña al logos” (Althusser, 1988: 55). El exceso de la práctica política en relación a la teoría pone de relieve el carácter “finito” de la dialéctica materialista, pues es en ese ser “finita”, “no toda”, que estriba la posibilidad de hacer de la política un objeto pensable. Explicarlo todo sería elaborar una teoría política idealista, que logra dar un conocimiento total, sin resto, precisamente porque niega la complejidad social escamoteando la especificidad de la práctica política.

Maquiavelo, dice Althusser, ha tematizado como nadie este exceso. Lo que encontramos en Maquiavelo –y en cierto sentido en Lenin-, dice Althusser, es una revolución teórica muy peculiar, puesto que alude a un discurso *no* filosófico dentro de la filosofía. A un pensamiento *político* de la filosofía. Maquiavelo inaugura un nuevo modo de practicar la filosofía, que reside en dar cuenta del carácter *excesivo* de la política, de la *herida* que la política inscribe en la filosofía. Es aquel que, antes que Marx, ha hecho de la coyuntura el lugar de una concepción de la historia *expuesta* a la política, reflexionando *en*, dentro *de*, la coyuntura, y no sobre la coyuntura (Althusser, 2004:56). Y como esbozamos más arriba, toda coyuntura es un *caso singular*, indistinguible de sus tramas específicas. De allí que el texto de Maquiavelo reclama una dialéctica que esté a la altura de las complejidades de la coyuntura, que no subsuma los casos singulares en la universalidad del concepto, sino que más bien se aferre a esas singularidades en su materialidad específica. A eso se refiere Althusser cuando señala que el florentino está sometido al problema que le plantea la coyuntura.

En otras palabras, Maquiavelo sabe que el presente nunca es uno consigo mismo, que se encuentra *asediado* por múltiples temporalidades diferenciales. Y lee allí la condición de la política, el lugar donde alguien puede venir a otorgar a las múltiples temporalidades que atraviesan una coyuntura un principio de articulación. Lo cual arroja como efecto que Maquiavelo sea un filósofo político y a la vez sea el que *destruye* la filosofía política clásica. ¿Por qué? Porque se toma el exceso de la política en serio, y le hace un lugar en el discurso teórico. ¿Y cuál es el lugar de la práctica política? Un *vacío* (Althusser, 2004: 58). El sujeto maquiavelino, el Príncipe, es aquel que, reclamado por las fuerzas

que combaten en el seno de una coyuntura, busca ocupar ese lugar vacío. Es decir, el sujeto no es un *a priori* ni la causa del pensamiento político de Maquiavelo, sino que es más bien el *efecto* de la coyuntura, vale decir, de los múltiples conflictos que surcan una coyuntura. No obstante, ese sujeto puede no advenir. Y es precisamente eso lo que pone de relieve el texto de Maquiavelo. Ese encuentro entre la “fortuna”, es decir, las “condiciones objetivas” de la coyuntura y la “virtud”, es decir, la capacidad de un sujeto para leer los desafíos de esa coyuntura e intervenir de un modo efectivo en ella, puede no tener lugar. Maquiavelo deja en blanco el nombre de los actores de este encuentro. Ese blanco, ese vacío, no es producto de alguna abstracción teórica, sino que es precisamente el efecto de la práctica política en la teoría (Althusser, 2004: 106).

Conclusión

Como hemos visto, Althusser, a diferencia de Deleuze, no abandona la dialéctica, sino que la lleva hasta su límite: la práctica política. En efecto, lo que Althusser llama dialéctica materialista puede dar cuenta de una contradicción compleja no subordinada al principio de la identidad. En ese sentido es que la dialéctica sigue siendo central para pensar los dilemas políticos contemporáneos, ya que los conflictos muchas veces se presentan como fuerzas opuestas, como relaciones de contradicción. Eso es lo que se le escapa al pluralismo de las diferencias, a la afirmación furiosa de las diferencias. Lo que la dialéctica materialista señala es que la diferencia siempre está “prendida” a su otro. La diferencia nunca se dice de un concepto *propio*, de una distinción unilateral. En otras palabras, la diferencia, tal como la piensa Althusser, siempre alude a una coyuntura compleja donde cada elemento ha sido “siempre-ya” *afectado* por otros elementos. La diferencia, al igual que la contradicción, jamás es pura. A eso Althusser llama sobredeterminación. Por eso la sobredeterminación no es un mero “pluralizar” la contradicción, como creyó Deleuze (Deleuze, 2002: 207), sino que más bien señala una complejidad que siempre-ya deconstruye la posibilidad de una contradicción simple, pura, originaria. Esta crítica, como vimos, arroja importantes efectos para pensar la política y su relación con la ideología. Donde la dimensión imaginaria y afectiva no debe ser pensada como la perturbación de una interioridad libre, de un sujeto de conciencia e intención, ni mucho menos como un error a ser disipado por el esclarecimiento racional. El rodeo por Spinoza, y su crítica del racionalismo, permite pensar la dimensión irreductiblemente material y conflictiva de lo imaginario, central

para pensar la política de un modo no idealista. Al tiempo que el concepto de “coyuntura”, entendido como ese entrecruzamiento de temporalidades diferenciales, vuelve imposible la idea de que la acción política pueda ser pensada como la expresión de una esencia profunda que se abre paso entre los elementos, así como también la idea que busca hacer de la política un puro movimiento de grupos moleculares espontáneos. Toda intervención política debe ser pensada dentro de esta coyuntura sobredeterminada, compleja. En ese sentido, la práctica política emancipatoria es aquella que, lejos de ser la expresión de una necesidad o el producto de una intervención de tipo decisionista, alude más bien a una tarea infinita, que se sabe al interior de una trama compleja donde no hay nada de antemano que garantice su concreción. No obstante, pese a no haber nada en el signo de los tiempos que garantice su realización, *persiste* entraer para sí los vientos de la fortuna, es decir, en hacer de la contingencia del presente la posibilidad de la emancipación humana.

Bibliografía

- Althusser, L. (1968). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. y Balibar, E. (2010). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1985) “La única tradición materialista”. Revista Youkali. Revista de las artes y el pensamiento. N° 4. Diciembre de 2007.
- Althusser, L. (2010a) “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, en *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2004) *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2002) *Para un materialismo aleatorio*. Arena: Madrid.
- Althusser, L. (1988) *Filosofía y marxismo*. México: Siglo XXI
- Deleuze, G. (2002) *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, J. (1989) “De la economía restringida a la economía general”, en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Ipar, E. y De Gainza, M. (2012) “Contradicción y emancipación. Dilemas filosófico-políticos del capitalismo posfordista”. *Anacronismo e irrupción. Revista de Teoría Política clásica y moderna*. Vol. 2, N°3. Noviembre de 2012. Buenos Aires: Argentina, pp. 139-159.

Rome, N. (2011) “Spinoza en Althusser. Una aproximación a la lectura althusseriana de Spinoza a propósito de la relación entre ciencia, ideología y política”. VII Jornadas de Investigación en Filosofía: La Plata.

Morfini, V. (2003) “Temporalidad plural y contingencia: la interpretación espinosiana de Maquiavelo”. Revista Youkali. Revista de las artes y el pensamiento. N° 2. Noviembre de 2006.

Zizek, S. (2003) “El espectro de la ideología”, en *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.